Linguagem, Relacionalidade e Ambiente

MIGUEL OLIVEIRA PANÃO*

SUMÁRIO

Os pensamentos desenvolvidos neste texto surgem da encíclica *Laudato Si'* onde o Papa convida a olhar de um modo mais profundo para o relacionamento com Deus através da natureza, bem como a um relacionamento diferente com a natureza para experimentar de um modo mais profundo a presença de Deus. Estes aspetos possuem implicações na política, economia, sociedade, justiça social, entre outras. Para isso, o Papa mostra um conhecimento atual dos desenvolvimentos científicos que nos permitem descrever a realidade física do mundo, em consonância com o saber teológico que dá sentido e significado à experiência fundamental de encontro com Deus. Embora não o faça de forma explícita, subjacente está um diálogo entre ciência e fé.

Enquanto que o discurso científico assenta sobre a materialidade do mundo, o discurso teológico assenta na base da Realidade-que-tudo-determina, Deus. É importante o tipo de linguagem usada no diálogo entre ciência e fé que será objeto de reflexão na primeira parte deste texto.

A Relacionalidade é um aspeto fundamental sobre o qual evolui tanto o mundo material, como o que está para além da materialidade. Porém, esse “tudo” que está em relação não inclui apenas os seres humanos, mas também todos os ecossistemas do nosso planeta.

Palavras-chave: ciência, fé, relacionalidade, isomorfismo, estropia, ecologia, unidade, comunhão, natureza

ABSTRACT

The thoughts developed in this text emerge from the encyclical *Laudato Si'* where the Pope invites us to look deeper into the relationship with God through nature, as well as to a different relationship with nature to experience in a deeper way the presence of God. These aspects have implications in politics, economics,

* Universidade de Coimbra

society, social justice, among others. For this, the Pope shows a current knowledge of scientific developments that allow us to describe the physical reality of the world, in line with theological knowledge that gives meaning and meaning to the fundamental experience of encounter with God. Although it does not do so explicitly, underlying is a dialogue between science and faith.

While scientific discourse rests on the materiality of the world, the theological discourse rests on the basis of the Reality-all-determines, God. It is important the type of language used in the dialogue between science and faith that will be object of reflection in the first part of this text.

Relationality is a fundamental aspect on which both the material world evolves, and what is beyond materiality. But this "all" that is in relation not only includes the human beings, but also all the ecosystems of our planet.

Key words: science, faith, relationality, isomorphism, entropy, ecology, unit, communion, nature

Premissa: *pensar* é um acto de doação de si mesmo quando partilhado com os outros. É esse o impulso do tema aqui desenvolvido: pensar como acto de amor.

Os pensamentos desenvolvidos neste texto surgem do impulso dado pela recente encíclica *Laudato Si'*, onde o Papa nos convida a olhar de um modo mais profundo para o relacionamento com Deus através da natureza, bem como a um relacionamento diferente com a natureza para experimentar de um modo mais profundo a presença de Deus. Estes aspetos possuem implicações em diversas dimensões da ação humana, nomeadamente a política, economia, sociedade, justiça social, entre outras. Para isso, o Papa mostra um conhecimento atual dos desenvolvimentos científicos que nos permitem descrever a realidade física do mundo, em consonância com o saber teológico que dá sentido e significado à experiência fundamental de encontro com Deus. Embora não o faça de forma explícita, subjacente está um diálogo entre ciência e fé, usando uma linguagem adequada. De facto, a questão da linguagem é da maior importância, pois não é totalmente claro para todos se existe ou não coerência entre um discurso científico e um que seja teológico. Esta incerteza é normal, pois aquilo que sustenta cada um dos discursos é completamente distinto.

Enquanto que o discurso científico assenta sobre a materialidade do mundo, o discurso teológico, neste caso de origem cristão, assenta na base da Realidade-que-tudo-determina, Deus. Logo, não há nada acima ou para além dessa realidade, caso contrário, o que percebemos como Deus não seria a Realidade-que-tudo-determina, logo, não seria Deus. Deus não é um ser entre outros seres, ou uma causa entre outras causas. Ou seja, o discurso teológico assenta sobre Alguém que está para além da materialidade, embora seja um discurso que O procura tornar acessível, para fazer uma experiência mais pro-

funda de encontro com Ele. Assim, o cruzamento entre um discurso material e um que está para além da materialidade é o discurso filosófico. Daí a importância do tipo de linguagem usada no diálogo entre ciência e fé que será objeto de reflexão numa primeira parte deste texto.

Por outro lado, uma das expressões mais emblemáticas da encíclica do Papa é a de que “*tudo está em relação com tudo*”. A Relacionalidade é um aspeto fundamental sobre o qual evolui tanto o mundo material como o que está para além da materialidade. Porém, esse “tudo” que está em relação não inclui apenas os seres humanos, mas também todos os ecossistemas do nosso planeta. Será possível, ainda hoje, pensar um conceito de natureza? Qual o tipo de pessoa que devemos ser que seja expressão desse conceito? De facto, neste texto, Relacionalidade será a palavra-chave que permite uma visão nova sobre o relacionamento entre o ser humano e o ambiente, mas será outra a palavra que servirá de chave de leitura hermenêutica para viver esse relacionamento. Por isso, numa segunda parte, em primeiro lugar, pretende-se aprofundar o conceito de natureza de modo a entender as raízes daquilo a que muitos se referem como *crise ecológica*. Isso conduz a uma reflexão sobre o que significa ser pessoa num contexto relacional e, por fim, a pensar um futuro que seja melhor do que qualquer passado (Teilhard de Chardin).

PARTE I - Linguagem

A ciência comunica sobretudo através da linguagem matemática e da hermenêutica física, química, e a biológica, entre outras. A teologia comunica sobretudo através de uma linguagem filosófica com uma hermenêutica bíblica, histórica, exegética. Aparentemente são linguagens distintas, mas o que é distinto não é necessariamente contraditório. Porém, quando se procura colocar linguagens distintas em diálogo, importa estabelecer os conceitos chave que o permitem. No caso desta reflexão irei concentrar-me em dois conceitos: i) a exegese de uma estrutura matemática de Michael Heller; ii) e o isomorfismo em Bernard Lonergan. Depois de explicados estes conceitos irei aplicá-los a quatro casos: 1) balanço de energia; 2) segunda Lei da Termodinâmica e seta do tempo; 3) energia Gibbs e entropia; 4) e finalmente às noções de integral e emergência.

Exegese de uma estrutura matemática em Michael Heller

A primeira vez que tomei contacto com este conceito foi na leitura de *Creative Tension - Essays on Science and Religion* de Michael Heller, quando reflecte sobre o modo como se fazem interpretações teológicas (ou filosóficas) de

teorias físicas². Em primeiro lugar, Heller esclarece que por *interpretar* entende “fazer qualquer comentário sobre uma teoria física em particular”. Normalmente, esse comentário refere-se a uma estrutura matemática que supostamente descreve a estrutura da realidade física material. Existem três desfechos possíveis para esse comentário.

O primeiro é o de que pode ser um comentário inconsistente, ou mesmo contradizer a estrutura matemática da teoria. Por exemplo, as interpretações inadmissíveis de Maritain e Bergson para a teoria da relatividade que pressupunha um tempo absoluto e “ontologicamente” único.

O segundo desfecho é o de *neutralidade* em relação à estrutura matemática da teoria física. Ou seja, imaginemos que desenvolvemos uma interpretação que não produz inconsistências com as estruturas matemáticas, de tal modo que, ao afirmar alguma coisa que contradiga a interpretação, não exige qualquer alteração dessas estruturas. Isso significa que o comentário é neutro em relação a essas.

O terceiro desfecho é o conceito que pretendo usar, isto é, quando se produz um comentário em estreito acordo com as estruturas matemáticas de uma certa teoria física, esse pode ser encarado como uma *exegese da estrutura matemática da teoria*. Isso significa que todo e qualquer desvio da interpretação contida no comentário levaria a inconsistências na estrutura associada à teoria. Este desfecho é complexo e difícil porque as estruturas matemáticas, apesar de rigorosas, evoluem, e por vezes, a linguagem corrente não é a mais adequada para expressar a “lógica interna” de estruturas matemáticas mais avançadas. Por esta última consideração se entende a dificuldade subjacente ao conceito, mas também a sua potencialidade quando bem aplicado. De qualquer modo, como afirma Heller, “temos de estar preparados para admitir que aquilo em que acreditamos ser um bom comentário, consonante com uma dada teoria, pode facilmente tornar-se uma metáfora ou imagem adaptada às nossas possibilidades, em vez de se aproximar verdadeiramente da natureza da realidade”³. Creio que esta postura permite manter a mente aberta à possibilidade do pensamento evoluir. Naquilo que diz respeito a Deus, o facto de se manter a mente aberta possui implicações para o diálogo entre um conhecimento científico e um saber teológico. Sendo Deus a Realidade-que-tudo-determina, por definição, não há qualquer outra realidade que seja maior do que essa. Nem sequer um comentário filosófico. Por isso, neste sentido, qualquer afirmação de carácter absolutista desvia-se da exegese de uma estrutura matemática.

²M. Heller, *Creative Tension - Essays on Science and Religion* (Templeton Foundation Press, 2003), pp. 13-14.

³M. Heller, *Ibidem*, p. 15.

Isomorfismo em Bernard Lonergan

Um dos maiores erros no diálogo entre ciência e teologia é o de se procurar tecer argumentos na própria linguagem em relação a tópicos referentes a uma outra área distinta dessa. Não é possível falar teologicamente com ciência, ou falar cientificamente com teologia. O erro consiste em fazer uma equivalência entre os termos usados. Assim, frequentemente, há quem se refira a Deus como um ser entre outros seres, causa entre outras causas. “Dêem-me a prova científica da existência de Deus!”, ou “Mostrem-me a prova científica da inexistência de Deus!” Alguns querem pronunciar-se sobre Deus com ciência, e outros pronunciar-se sobre ciência com Deus. O resultado é uma inevitável confusão de níveis de interpretação da realidade que não tem fim, ou sentido. É necessário ultrapassar esta dificuldade e penso que o conceito de *isomorfismo* desenvolvido por Bernard Lonergan é uma ferramenta de análise que merece consideração.

Lonergan refere-se a esse conceito num ensaio intitulado “*Isomorfismo dos pensamentos tomista e científico*”. Afirma que

“Dois conjuntos de termos, digamos A, B, C, ... e P, Q, R, ... dizem-se isomórficos se a relação de A com B for similar à relação de P com Q, se a relação de A com C for similar à relação de P com R, e se a relação de B com C for similar à relação de Q com R, etc., etc. Portanto, o *isomorfismo* supõe diferentes conjuntos de termos. Não afirma ou nega a semelhança entre os termos de um conjunto, ou de outros conjuntos; mas afirma sim que a *rede de relações* num conjunto de termos é similar à rede de relações em outros conjuntos.

A estrutura heurística da *physis* é distinta da *metaphysis*, mas as dinâmicas podem ser consideradas isomorficamente semelhantes. De facto, por experiência própria, a forma como abordo um problema em engenharia não é diferente da forma como abordo um problema em filosofia, embora os conteúdos e objetos de estudo sejam bem distintos. Importa perceber o que foi feito no passado, especificar bem o problema que aponta para algo desconhecido, e articular os conhecimentos de modo a produzir uma leitura nova que permita vislumbrar um possível caminho de maior compreensão desse problema. O aspeto relevante que Lonergan encontra quando questiona por que razão o pensamento tomista pode ser isomórfico do pensamento científico é a *compreensão*. Afirma ele que “*da mesma forma que a compreensão é a chave que abre os segredos da alma humana, também é a chave do procedimento científico*”⁴.

⁴ Bernard Lonergan, *Isomorfismo dos pensamentos tomista e científico* (1988), p. 139.

Quando reflete noutra trabalho sobre o ato cognitivo, a compreensão (“sê inteligente!”) é o passo que está entre a experiência (“está atento!”) e a crítica em relação ao que se compreendeu (“sê crítico! Será assim?”). Eu diria que, no diálogo entre ciência e fé, o isomorfismo é o instrumento que permite chegar a uma compreensão da realidade por via da semelhança entre as dinâmicas, não dos termos.

Entre os não-crentes existe por vezes uma comparação entre duendes, unicórnios, fadas... e Deus. A confusão emerge de se forçar um isomorfismo entre os termos e não da rede de relações. Por outro lado, confunde-se imaginação fantástica com experiência religiosa. Não se espera que seres fantásticos que são produto da imaginação humana se manifestem numa realidade que está para além da material, enquanto que é isso que esperamos, precisamente, de Deus. Dito de outra forma, a forma com que muitos não-crentes usam fadas, duendes, unicórnios, elefantes no sofá (a imaginação não tem limites...) para descredibilizar a presença de Deus é que, ao testarem se esses seres existem ou não, aplicam o mesmo método de indução a Deus. Ora, qualquer método implica uma interação com a materialidade, não com o que está para além da materialidade. O caso do Pastafarianismo, cuja divindade inventada por Bobby Henderson do “Monstro do Espaguete Voador” ganhou relevo no discurso ateuista, como exemplo para descaracterizar a experiência religiosa, não passa porém, de um exercício de imaginação cuja rede de relações faz sentido no âmbito da *physis* e, por isso, não é isomórfica da rede de relações da experiência religiosa no âmbito da *metaphysis*.

Um exemplo positivo de isomorfismo encontramos no conceito de campo (*field*) tal como é refletido por Wolfhart Pannenberg. Afirma ele que

“o papel do conceito de *campo* (...) ajuda-nos a compreender a extensão incomensurável em relação à qual a repetição no interior de processos elementares serve como base para a formação de formas mais complexas; (...) O apelo ao conceito de *campo* não é surpreendente se nos lembrarmos que, na sua origem, era tanto um conceito filosófico como era o de Logos: os mais antigos conceitos de *campo* foram desenvolvidos no interior dos ensinamentos de antigos filósofos em relação ao espírito (*pneuma*)”⁵.

Ao referir-se a “processos elementares”, na prática, Pannenberg refere-se à rede de relações. Assim, a forma como as compreendemos no âmbito da materialidade é isomórfica da forma como as compreendemos no âmbito do que está para além da materialidade. Um outro exemplo proveniente da minha

⁵ Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, 1988, p. 108.

experiência pessoal. Se afirmar que “da interação emergem novas estruturas não previstas por via da dinâmica inicial”, a que me refiro? De facto, é uma expressão que usamos frequentemente quando interpretamos o que acontece no impacto de múltiplas gotas na vizinhança entre si, ou daquilo que acontece quando nos amamos ao ponto de perder a nossa ideia para acolher a ideia do outro, de tal modo que a ideia que emerge não é a minha, ou a do outro, mas uma terceira proveniente da interação entre nós. Não há semelhança entre gotas e ideias, mas sim semelhança do efeito que a interação pode ter quando as entidades interagem entre si, ou seja, a emergência de novidade.

Casos de estudo

Balço de energia

Um balanço de energia expressa-se usualmente com uma equação. Na equação o sinal “=” exprime, na prática, uma relação. Neste caso, uma relação entre o que se passa no interior do sistema e as trocas de energia que ocorrem na fronteira. Daí que, no membro esquerdo dessa equação, expressemos a variação da energia interna, cinética e potencial de um sistema. E, no membro direito, colocamos as entradas e saídas de energia através de fluxos de massa que atravessem o sistema, bem como trocas de calor e trabalho na fronteira. O importante neste balanço é sempre equilibrar o interior com as condições de possibilidade impostas pelo exterior e que agem na fronteira.

Não é o mesmo que se passa relativamente a nós próprios? Uma pessoa coerente e verdadeira é aquela que equilibra o seu interior com a forma como lida com o exterior através da fronteira do seu corpo, usando palavras e gestos. Devido a este isomorfismo, costumo dizer aos meus alunos de engenharia que “se quiserem lembrar-se de como se faz um balanço de energia, pensem no que significa ser uma pessoa coerente na qual as aparências não iludem”.

Segunda Lei da Termodinâmica e seta do tempo

A Segunda Lei da Termodinâmica afirma que, em qualquer processo de transformação de energia, há sempre uma parte que se perde. Essa parte implica a existência daquilo que designamos por *irreversibilidades* e cujo parâmetro que as exprime se chama: *entropia*.

Dizia Von Neumann que ninguém sabe muito bem o que é realmente a entropia, por isso, numa discussão sobre o assunto todos estão em vantagem. Em Termodinâmica, a entropia corresponde ao número de configurações microscópicas [W] que as partículas de um determinado sistema podem assumir. Como isso é uma questão de probabilidade de ocorrência, Boltzmann expressa matematicamente este parâmetro como proporcional ao logaritmo desse número

de configurações $[\ln(W)]$. O facto de se associar uma probabilidade de ocorrência a uma determinada configuração possível significa que ninguém sabe muito bem que configuração têm, por exemplo, as moléculas de um gás num determinado volume. Ou seja, é algo aleatório e, ao longo do tempo, a aleatoriedade tende a crescer. Neste sentido, é recorrente associar à entropia o “estado de confusão” da matéria. Quando tirava o curso de engenharia, e o barulho em aula começava a aumentar, tinha um professor que dizia, “Olha aí, baixem a entropia!”, exercendo de forma prática um isomorfismo.

Por outro lado, num sistema fechado, a entropia está sempre a aumentar e isto significa que não é possível não gerar irreversibilidades. A exegese desta estrutura matemática indica que *nada será, ou é como era antes*. E a consequência direta da Segunda Lei da Termodinâmica, nestes termos, é que o tempo tem uma “seta”. Não volta atrás. E isso é o que faz de cada momento, fisicamente, um momento único, irrepitível. Mas não é essa a visão cristã da vivência do momento presente? Cada momento da vida é precioso aos olhos de Deus e deve ser vivido com intensidade porque não sabemos o dia e a hora (Mt 25, 13).

Com o desenvolvimento da mecânica quântica, a formulação da entropia pode ser re-escrita tendo em conta a probabilidade de uma partícula se encontrar num certo estado quântico, como a soma das diversas probabilidades ($p(i)$) associadas ao logaritmo de cada estado ($\sum p \ln(p)$). Em 1948, esta formulação é introduzida por Claude Shannon na teoria da informação como uma medida da mesma. Pela semelhança entre a formulação de Shannon e aquela usada em mecânica estatística, este reconhece essa medida da informação como uma entropia. Porém, segundo Edwin T. Jaynes, Shannon mostrou que a palavra “entropia” possui um significado mais profundo do que aquele que é usualmente atribuído no âmbito da Termodinâmica (Jaynes, 1957). Jaynes explica que existem duas escolas de pensamento relativas à teoria das probabilidades: a objectiva e a subjectiva. A escola objectiva interpreta uma função de probabilidade p como uma propriedade objectiva de um certo evento capaz de ser medida, empiricamente, por observação. Nesta escola, a questão que se coloca é: “o que medi será uma representação correcta do que observei?” Por outro lado, a escola subjectiva, seguida por Jaynes, interpreta as probabilidades como expressões da ignorância humana. Tal como diz Jaynes a probabilidade de um evento é, meramente, a expressão formal da nossa expectativa de saber se o evento irá ocorrer ou não, baseada em qualquer informação que esteja disponível. Para o subjectivista, o objectivo da teoria da probabilidade é ajudar-nos a formar conclusões plausíveis, nos casos em que não há informação suficiente disponível, e que nos leve a determinadas conclusões.

Ou seja, na escola subjectiva, a questão que se coloca é: “o que sei será uma representação correcta do actual estado do conhecimento?” Neste quadro, o sistema mais provável é aquele que maximiza a sua entropia de informação,

correspondendo esta à máxima informação possível que se pode obter nesse sistema. Este aspeto será importante no caso de estudo a seguir.

Energia Gibbs e entropia

A energia Gibbs (G) é um conceito termodinâmico que se define matematicamente pela diferença entre duas componentes: entalpia (H); e o produto da temperatura (T) com a entropia (S),

$$G = H - T \cdot S$$

Na prática, exprime a energia que temos disponível para dinamizar um sistema, pois a entalpia consiste numa propriedade termodinâmica que indica toda a energia contida num certo sistema. Porém, como vimos na reflexão anterior sobre a Segunda Lei da Termodinâmica, não é possível usar toda a energia porque uma parte é sempre desperdiçada em irreversibilidades, daí que tenhamos de descontar essa parte expressa pelo termo $T \cdot S$. Ou seja, na sua essência, em S está contida uma medida da *informação* do meu sistema, que ao nível termodinâmico se associa ao número de configurações possíveis, mas que, de um modo geral, possui uma conotação *informativa*. Assim, poderíamos afirmar que entropia se refere a algo *imaterial*, ou, como diria o biofísico Harold Morowitz⁶, a uma componente mental. Em particular, exprime um aspecto cognitivo e psíquico com que lidamos usando o conhecimento limitado que possuímos como observadores⁷. Neste sentido, Jaynes conclui que a entropia é «...uma medida da quantidade de incerteza» e, por isso, «...torna-se o conceito primitivo com o qual trabalhamos, mais fundamental até que a energia». Este aspecto relacionado com a “exegese da estrutura matemática” associada à entropia, permite interpretá-la como um conceito que possui um carácter cognitivo, psíquico e noosférico.

Integração e Emergência

O último caso de estudo corresponde à diferença entre integração matemática, ou integral - $\int$ - e emergência. O integral é um dos objetos fundamentais do *calculus* matemático referente a uma área ou generalização de uma área. A definição mais simples e utilizada deve-se a Riemann e traduz-se, numericamente, por uma integração, ou seja, a soma da área de todas as partes em que uma grande área foi dividida. No fundo, é um conceito isomórfico do conceito de síntese, por exemplo, presente em todas as tentativas de conciliar o conhecimento científico com o saber teológico, ou mesmo na última encíclica

⁶ Harold Morowitz, *The Emergence of Everything* (Oxford University Press, 2002), p. 176.

⁷ Harold Morowitz et al, “Teilhard’s two energies”, vol. 40 (Zygon, 2005), pp. 721-732.

do Papa Francisco através da proposta de uma *Ecologia Integral*. Síntese é um conceito cuja metáfora do puzzle de Michael Polanyi pode ajudar a entender.

Na coletânea de trabalhos intitulada *Knowing and Being*, Polanyi afirma que

“a eficiência de um grupo de membros excederá a de um membro isolado, na medida em que algum membro do grupo irá sempre descobrir uma nova oportunidade de adicionar uma peça do puzzle mais rapidamente do que qualquer pessoa, isoladamente, o fará por si mesma”⁸.

Este aspeto é importante para substanciar o que deveria ser o principal impulsionador da investigação científica: a busca da verdade acerca da realidade.

A metáfora está em que a nossa compreensão da realidade é como um puzzle feito de pequenas peças de conhecimento desenvolvido através da investigação científica. De facto, quando uma observação é feita, produzindo novo conhecimento a partir do estudo dessa observação, seria como procurar o lugar onde se encaixa uma determinada peça no puzzle inteiro. Para fazê-lo é necessário olhar cuidadosamente para todas as outras peças de conhecimento que fazem parte do puzzle, de modo a colocar a nossa peça no lugar certo. O verdadeiro potencial desta metáfora reside em criar uma ponte entre tradição e inovação, enquadrando a nova investigação dentro de outras realizadas do passado, de um modo dinâmico e evolucionário, *integrando-as*.

No contexto *integral*, o todo é igual à soma das partes. Porém, na natureza, nem sempre o todo é igual à soma das partes, porque da sua interação emerge algo novo. Esse é o contexto *emergente*. Apesar de seguir as regras do sistema, o que é emergente possui propriedades que são uma novidade imprevista a partir das propriedades dos componentes que a compõem⁹. Associado à emergência de novidade está o aumento da complexidade dos sistemas que espelha o grau de interação cada vez mais intenso entre os seus componentes. Por outro lado, se esses componentes não possuírem a capacidade de se unir através da interação entre si, o sistema colapsa. Neste sentido, enquanto que numa abordagem integral as partes somam-se, numa abordagem emergente as partes unem-se. Em ambas as abordagens existe uma síntese, mas com resultados diferentes. Na abordagem integral, o resultado assenta numa exigência de *coerência* entre partes, enquanto que na abordagem emergente, o resultado assenta numa *comunhão* das partes. Isto será importante no desenvolvimento de uma nova forma de pensar a ecologia, cuja base está na forma como se concebe a natureza.

⁸ Michael Polanyi, *Knowing and Being* (1969), p. 51.

⁹ Harold Morowitz, *The Emergence of Everything*, p. 13.

PARTE II - Relacionalidade e Ambiente

Antes de elaborar sobre o conceito de natureza, é importante salientar que, neste texto, esse assenta no pensamento filosófico que nasce de uma experiência cristã, a de Chiara Lubich, fundadora do movimento dos Focolares, que muito embora seja um movimento católico, da sua estrutura fazem também parte diálogos com outras denominações cristãs, outras religiões, com pessoas de convicções não religiosas e com a cultura. Porém, esse pensamento filosófico é ainda pouco conhecido, pelo que me parece pertinente fazer aqui uma breve introdução.

Síntese do pensamento teológico e filosófico de Chiara Lubich

Existem sete ideias chave na proposta de Chiara Lubich de uma espiritualidade da unidade¹⁰:

1. Deus é amor.
2. Fazer a Vontade de Deus é a melhor forma de responder ao Seu amor.
3. Amor ao próximo.
4. Viver esse amor na reciprocidade e com radicalidade.
5. Chegar à unidade através do amor recíproco.
6. Viver com a presença de Jesus no nosso meio (Mt 18, 20).
7. Amar a cruz fixando o nosso olhar em Jesus Crucificado e Abandonado como a chave da unidade.

A partir do carisma da unidade, Chiara Lubich desenvolve uma nova abordagem à teologia colocando os pilares principais em:

- Deus que é Amor;
- a unidade;
- Jesus Crucificado e Abandonado;
- e Maria.

O ponto partida de Deus-Amor, ontologicamente, é tanto uma fonte de conhecimento, como de experiência religiosa (1 Jo 4, 16). Isto leva Chiara Lubich a propor como Jesus Crucificado e Abandonado nos revela o Ser da Trindade como Amor¹¹, no sentido em que cada uma das Pessoas da Trindade “é” fazendo-se “não-ser” por amor, estabelecendo, assim, uma leitura *kenótica* da *pericorese* trinitária.

Intimamente ligado com o pilar ‘Deus é Amor’, está o segundo pilar, a unidade, onde cada ser humano é chamado a viver o ensinamento de Jesus

¹⁰ Chiara Lubich, *An Introduction to the Abba School. Conversations from the Focolare's Interdisciplinary Study Center* (New City Press, 2002), pp. 19-37.

¹¹ Chiara Lubich, *Ibidem*, p. 24.

de que as nossas vidas devem ser sinal e reflexo da vida da Trindade, que Ele vive no seio do Pai (Jo 17, 21), através da plenitude do mandamento do amor recíproco (Jo 13, 34; 15, 12).

O terceiro pilar do pensamento teológico de Chiara Lubich, Jesus Crucificado e Abandonado, nas suas próprias palavras, “é o Deus do mundo contemporâneo por ser imagem das divisões que nele existem”¹². E quando identificamos o negativo com Ele, Abandonado, amamos esse negativo por ser Ele que amamos, e no amor, redescobre-se o *ser* a partir de qualquer *não-ser*.

Finalmente, o Movimento dos Focolares é reconhecido na Igreja Católica como “Obra de Maria”, sendo ela o último pilar de Chiara Lubich para uma nova abordagem à teologia. De acordo com Chiara, Maria “é a flor e fruto da Igreja e da Criação, que nela está já *crisificada*, divinizada. De um certo modo, podemos pensar em Maria como estando na Trindade por meio da graça, como ícone e expressão de toda a criação”¹³. Continua afirmando que

“através de Cristo, no Espírito, existe também uma *pericorese* entre a Trindade e a Humanidade, como ápice e síntese da criação (Jo 17, 23). Toda a criação, recapitulada em Cristo, está também destinada, como Maria, a permanecer eternamente na Trindade, significando isso viver e regozijar infinitamente na íntima vida de Deus, no sempre novo e interminável dinamismo dos relacionamentos trinitários”¹⁴.

A partir do carisma da unidade, Chiara Lubich abre também uma nova abordagem à filosofia, entendida como ciência dos “porquês”, chamando-nos a atenção para a existência de

“um momento na vida de Jesus que está impregnado de respostas a todas as questões. É o momento daquele grande, imenso ‘Porquê?’ que Jesus dirige a Deus antes de Lhe entregar o Seu Espírito, o misterioso grito: ‘*Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?*’ (Mt 27, 46)”¹⁵.

A partir deste momento, Chiara explora como o “Porquê?” do grito de abandono de Jesus é a melhor representação da inteligência humana perante o Mistério, e como nesse “Porquê?” está, precisamente, a resposta aos muitos “porquês” que são objeto da reflexão filosófica (ver outros textos em Chiara

¹² Chiara Lubich, *Ibidem*, p. 26.

¹³ Chiara Lubich, *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ Chiara Lubich, *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ Chiara Lubich, *Ibidem*, p. 30.

Lubich, 2002). Esta abordagem filosófica consiste no fundamento analítico de uma nova compreensão da questão ecológica tendo como chave hermenêutica a palavra “comunhão”, como será posteriormente explorado.

Conceito de natureza

O primeiro desafio, ao elaborar sobre este conceito, consiste em clarificar o que entendemos por *natureza*. Uma primeira aproximação é a de que a natureza corresponde a todas as coisas que existem em termos da sua configuração objetiva e dos princípios essenciais que a constituem (Rondinara, 2014). Estas coisas existentes podem estar vivas ou não. Mais ainda, nós somos parte da natureza, apesar de muitas vezes agirmos como se estivéssemos à-parte da natureza.

A natureza possui dois elementos essenciais: espaço e tempo. No espaço, a realidade material diversifica-se, enquanto que no tempo, evolui. E procurar explicar a natureza de modo a compreender o que a natureza realmente é, implica reconhecer todas as interligações entre as entidades, viventes ou não, grandes ou pequenas, simples ou complexas. Nesse sentido, estabelecer uma relação com a natureza implica uma maior consciência de todas as realidades que existem e temos conhecimento, bem como uma consciência da possibilidade de haver realidades que não conhecemos ainda, mas existem.

Na reflexão sobre o relacionamento entre pessoa humana e natureza no pensamento de Chiara Lubich, existem duas premissas relacionadas com o tempo. A primeira consiste da recuperação do *relacionamento original entre pessoa e natureza*. Isto significa que essa relação não está separada da relação entre Deus e a pessoa, assim como da relação entre Deus e a natureza. Tudo está interligado porque a realidade é uma só, independentemente de haver diferentes níveis de interpretação da mesma. E a razão subjacente a esta interligação está na orientação do ato de *Deus-Comunhão*, quando criou a pessoa humana para a relação consigo mesmo, com outras pessoas e com a natureza. A segunda premissa consiste na *dimensão escatológica* do pensamento de Chiara sobre a natureza, que não está baseado numa análise do passado ou do presente, mas é inspirada por uma metafísica do futuro. Não tanto na forma como as coisas são, mas antes naquilo em que se podem tornar. A Criação é UNA, e tudo no mundo se move em direcção à unidade. Por isso, nós somos atraídos a partir do futuro onde todos serão um só n’Aquele que é Uno, e onde todos os relacionamentos do tipo Deus-pessoa-natureza encontram o seu pleno sentido e significado. É interessante notar como esta é a estrada recentemente desenvolvida por teólogos contemporâneos como o católico John Haught (2015).

A natureza faz parte da criação de Deus. Na natureza Deus revela-Se a si mesmo. De facto, na sua última encíclica *Laudato Si’*, o Papa Francisco afirma que “*todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida*

por nós” (LS 84). É por esta razão que investigar o universo e as suas realidades escondidas, explicando-as através da linguagem da ciência, maravilhando-nos quando contemplamos os padrões naturais no mundo, ou compreendemos como funcionam os sistemas na natureza, são estes os momentos em que podemos experimentar a presença de Deus. Quando a mera observação dá lugar a um momento particular de luz acerca do modo como Deus é. Isto é experimentar a presença de Deus com, através e para além de todas as coisas, porque na natureza Ele revela-Se a Si mesmo a nós. É simultaneamente uma experiência de Deus imanente, como de Deus transcendente.

Deus na natureza e a natureza em Deus.

Em última análise, é uma experiência de amor. Amor que nos maravilha através da beleza e harmonia. Amor que estrutura o nosso ser através da dor, quando o sofrimento e morte encontram o seu sentido e significado no nosso amadurecer e evoluir.

Encontrar o amor na natureza é experimentá-la como um dom, como uma manifestação da presença de Deus. Rondinara afirma ser importante descobrir “o amor como um fator qualitativo que regula o relacionamento entre os elementos naturais”, e isto é expresso com uma exegese da estrutura física (mais do que matemática) por Chiara Lubich ao afirmar que

o facto de Deus estar na base das coisas significava que essas não eram como nós as víamos; elas estavam todas ligadas entre si pelo amor; todas - por assim dizer - apaixonadas entre si. Por isso, se o riacho fluía para dentro do lago, fazia-o por amor. Se o pinheiro permanecia alto junto de outro pinheiro, fazia-o por amor¹⁶.

Por fim, se a natureza é a criação de Deus a partir do nada-por-amor, então, significa que está impressa com a marca proveniente da vida na Trindade, de Deus-como-comunhão. Essa marca é a *relacionalidade*.

Desde as mais pequenas partículas fundamentais da natureza (quarks, bósons, etc.) até às interações neurológicas mais complexas, existe um enquadramento relacional que sustenta cada aspeto deste mundo.

Tudo está relacionado com tudo.

A *relacionalidade* é essencial para definir um conceito de natureza como a criação de Deus. Como afirma Rondinara.

Este carácter relacional do conceito de criação tem o seu fundamento bíblico em Efésios 1, 3-10, onde a criação é compreendida como um evento, a história de Deus com o mundo cobrindo toda a gama da ação divina, a começar pela

¹⁶ S. Rondinara, “The Book of Nature: connecting science and wisdom”, in *Claritas*, 3(1), 2014.

formação do cosmos, passando pelo aparecimento do homem e o evento salvífico de Cristo, até chegar à recapitulação de todas as coisas em Deus¹⁷.

Mas será que a criação atingiu o seu fim? Será que a história da criação acabou? É muito mais provável que vivamos num universo inacabado. E isso possui um significado particular em relação à relação e influência humana sobre natureza, manifesta hoje por uma crise que une a todos porque atinge todos. Por isso, é importante aprofundar as raízes da crise ecológica partindo do ponto de vista relacional.

Crise

Na natureza, existe sempre um movimento que equilibra o que é consumido com o que é necessário consumir. Todo o ecossistema natural funciona deste modo e nós fizemos parte deste modo de vida nos primórdios da raça humana. Porém, a partir de um certo momento na nossa história, começámos a distinguir-nos da natureza, em particular, através da criatividade. Começámos também a organizar-nos por comunidades, a desenvolver arte, agricultura e pastorícia. O relacionamento com o ambiente circundante é harmonioso. E mesmo quando alterávamos a paisagem, e fazíamos reprodução seletiva, a escala de tempo era suficientemente grande para alterar o ambiente sem o comprometer. Existe nesta fase um relacionamento colaborativo entre pessoa e natureza.

Depois, começou a Revolução Industrial.

Como seres humanos, damos-nos conta de que podemos dominar a natureza como nenhuma outra espécie do planeta pode fazer. Apercebemo-nos também de que estamos no topo da cadeia alimentar e maravilhamo-nos com a nossa capacidade de dominar as forças deste planeta através da ciência e da tecnologia. Eventualmente, a um certo ponto, como seres humanos, começámos a pensar...

...Talvez não sejamos mais seres simplesmente naturais.

...Talvez sejamos mais do que a natureza.

...Talvez seja este o momento para o início de uma das raízes da crise ecológica: uma desnaturalização da humanidade, acompanhada de uma desumanização da natureza¹⁸.

É também aqui que surge a pergunta «qual é a decisão certa a tomar?» e a ética torna-se mais importante do que nunca para guiar a acção humana.

¹⁷S. Rondinara, "The Book of Nature - connecting science and wisdom", in *Claritas*, 3(1), 2014.

¹⁸J. Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Fortress Press, 1993), pp. 50-51.

Dada a expansão mundial do Cristianismo, a Bíblia Sagrada torna-se uma das fontes principais de inspiração da nossa acção. Por isso, seguindo uma certa interpretação do livro do Génesis, temos a impressão de que o mundo foi criado para nós, dando lugar a uma visão antropocêntrica do relacionamento entre nós e a natureza. Mas esta interpretação é incorreta porque uma atenta hermenêutica dos textos Bíblicos clarifica que o mundo foi criado por Deus por amor e a coroa da criação não é a pessoa humana, mas o Sabbath, ou seja, a Glória de Deus. Nesse sentido, a relação quebrada entre pessoa e natureza manifesta-se ainda de três modos:

1. um aumento do ambiente urbano e, conseqüentemente, de um estilo de vida cada vez mais artificializado;
2. a emergência da civilização virtual;
3. e os ambientes naturais tornam-se severamente danificados pelos empreendimentos humanos.

A um certo ponto, o impacto dos danos ambientais levou o pensamento humano ao extremo oposto, onde a natureza possui o mesmo valor que uma pessoa e a acção humana centra-se na própria vida, independentemente da sua forma: uma abordagem biocêntrica.

Enquanto que uma perspectiva antropocêntrica sobrevaloriza a dimensão vertical do relacionamento entre pessoa e natureza em termos daquilo que as distingue, uma abordagem biocêntrica sobrevaloriza a dimensão horizontal em termos da consciência de que somos parte integrante do mundo natural. O balanço entre estas duas dimensões é *cruciforme* (Holmes Rolston III) e aponta para a tensão entre abordagens.

Fazer uma experiência com a natureza, como se essa fosse um objeto que as mãos humanas pode moldar segundo os seus propósitos, levou a uma interpretação errada da palavra *domínio*, escrita nos Génesis como *dominação*. Neste sentido, a intenção original de *domínio* como *serviço*, bem como o significado de guiar a criação em direção ao Criador fica sem significado. Por isso, poder-se-ia argumentar que as raízes reais da crise ecológica são culturais, éticas, antropológicas e teológicas.

Culturais porque, em vez de usar a nossa criatividade para aprofundar o significado de retornar a criação ao seu Criador, usámo-la para aprofundar uma visão distorcida de nós mesmos como únicos criadores deste mundo.

Éticas porque, em vez de orientar a acção humana no sentido de uma naturalização mais profunda da nossa humanidade e humanização da natureza, fizemos o oposto.

Antropológicas porque, em vez de descobrir o que significa ser parte da natureza e descobrir que somos-como-amor, colocámo-nos à-parte da natureza e o verdadeiro significado do amor como dom perdeu-se.

Teológicas porque, em vez de ver a criação através dos "olhos de Deus", não sabemos mais o que isso possa significar; e, em vez de aprofundar a expe-

riência da presença de Deus na natureza, objetificámo-la a um ponto que não experimentamos mais a natureza como um dom, logo, não beneficiamos mais de uma maior consciência espiritual da imanência e transcendência de Deus nas nossas vidas.

De um certo modo, estas raízes emergem a partir de nós mesmos, como pessoas que desenvolvem cultura, ética, antropologia e teologia. Por isso, o que podemos fazer para superar estas raízes da crise ecológica? A minha sugestão é que isso depende do tipo de pessoa que somos, ou deveríamos ser.

Pessoa

Superar esta crise ecológica implica uma compreensão mais profunda acerca de nós mesmos como pessoas. Existem muitas formas de entender aquilo que significa “ser pessoa”. Do ponto de vista relacional que emerge do conceito de natureza, pessoa é aquele que se dá-a-si-mesmo. Mas o que significa isso realmente?

De acordo com Rondinara, o coração da antropologia cristã aponta para a luz emanada do evento Cristo, onde podemos encontrar uma resposta para aquilo que significa ser pessoa como dom-de-si-mesmo. Afirma ele que “na tentativa de fundar uma relação correta e adequada entre pessoa e natureza para o quotidiano, [o pensamento cristão] é convidado a redefinir o caráter do antropocentrismo no texto dos Génesis”¹⁹. Ou seja, reconhece a necessidade de uma visão cristã do antropocentrismo e é nesse sentido que a resposta está em Cristo. O Papa Francisco afirma que “segundo a compreensão cristã da realidade, o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem: «Todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele» (Cl 1, 16)” (LS 99). Assim, se nos deixarmos configurar com Cristo como criaturas renovadas pelo Seu amor, independentemente das nossas crenças, existem duas mudanças antropológicas importantes que produzem um impacto significativo no relacionamento entre pessoa e natureza. Em acordo com Rondinara (2015), tornamo-nos pessoas que:

- compõem em unidade a sua dimensão interior e as mais diversas expressões da vida humana (social, política, científica, económica, etc), mas também outras pessoas e culturas;
- preparam com a forma de fazer as coisas, com o seu trabalho, o pleno cumprimento daquilo que Deus pensou para o universo.

¹⁹ S. Rondinara, “Laudato Si’: verso una ecologia integrale”, in *Nuova Umanità*, 220, 2015.

É aqui que Rondinara aponta estar a raiz do antropocentrismo da ética cristã que, por isso, se exprime num *antropocentrismo crístico*, um *antropocentrismo oblato*. A ideia principal que lhe subjaz é a de uma renovação do indivíduo a partir do seu interior. Uma renovação onde esse indivíduo não pensa mais, age ou vive para si mesmo, mas no dom-de-si-mesmo, segundo o exemplo de Cristo. Significa que “*uma pessoa humana no cumprimento do dom-de-si-mesmo torna-se cada vez mais a si mesmo enquanto vive como filho de Deus, e vive em total reciprocidade com os que lhe são semelhantes ao ponto de ser com eles ‘um só coração e uma só alma’ (At 4, 32), e vive arrastando a humanidade e o cosmos em direção à própria vida de Deus*”²⁰.

Mas será isto suficiente para nos compreendermos como pessoas que precisam de uma renovação interior? Na minha opinião, com uma noção antropocêntrico-oblativa de nós mesmos *apenas*, corremos ainda o risco de cair numa pessoa “auto-descentrada-de-si”, de tal modo que, ao sair de si mesma, fá-lo por si mesma e não pelo outro. A pessoa humana possui uma dimensão de interioridade importante, um eu-interior, mas possui também uma dimensão extática, fora de si mesma, um eu-exterior.

De facto, ser dom-de-nós-mesmos implica realizar a tripla vocação (ser chamado a...) do ser humano que encontramos no Livro do Génesis. Como pessoas humanas, Deus...

- criou-nos à Sua imagem e semelhança (chamados à comunhão com Deus);
- criou-nos na reciprocidade homem / mulher (chamados à comunhão com outros seres humanos);
- criou-nos e confiou-nos a Terra (chamados à comunhão com o cosmos).

Em última análise, nós somos chamados à comunhão. De facto, uma das características que nos distingue das outras criaturas é a “*capacidade de estar em relação e criar eventos de comunhão nos quais as criaturas são libertadas de serem constantemente referenciadas a si mesmas e começarem a orientar-se em direção aos ‘outros’*”²¹. Contudo, apesar desta capacidade de relação, o que assegura a qualidade das relações estabelecidas? Como se define a qualidade de um relacionamento? Podemos argumentar que o facto de sermos capazes de criar eventos de comunhão é, precisamente, o que assegura a qualidade desses relacionamentos. Mas isso aponta para um desafio importante: o alcance e significado da palavra *comunhão*.

Thomas Berry (1914-2009), um sacerdote católico da congregação Passionista e um dos maiores eco-teólogos do nosso tempo, afirmou uma vez que “O universo é uma comunhão de sujeitos, não uma coleção de objetos. Se não aprendermos isso, nada irá funcionar”.

²⁰ S. Rondinara, “‘Laudato Si’: verso una ecologia integrale”, in *Nuova Umanità*, 220, 2015.

²¹ S. Rondinara, “‘Laudato Si’: verso una ecologia integrale”, in *Nuova Umanità*, 220, 2015, p. 381.

Por outro lado, em co-autoria com o cosmólogo Brian Swimme, no livro “*The Universe Story*” lê-se que a

“Cosmogênese está organizada pela comunhão. Ser é estar em relação, pois a relação é a essência da existência. (...) Este sentido de relacionalidade que vem antes mesmo da primeira interação, da realidade da comunidade na base do ser, caracteriza até as primeiras eras do universo, antes mesmo da formação das pressões exercidas pela seleção natural no mundo natural. (...) tanto da plumagem e coloração e dança e cântico do mundo vem do nosso desejo de entrar num relacionamento de verdadeira intimidade”²².

Estes autores reconhecem como a noção de comunhão é mais do que uma simples palavra com conotação religiosa, mas é intrínseca à história do universo. Para além disso, aquilo que a realidade da comunhão pode ser hoje é bem expressa pelo filósofo Giuseppe Zanghì, ao afirmar que

“o que uma pessoa é e *expressa* (logo, também o ato de pensar), tem o seu lugar na *comunhão*, compreendida como *mútua recíproca imanência*, o ser das pessoas entre si. Deveria ser mostrado que não é possível para nós viver ‘fora’ da comunhão com o outro, (...); e que é nesta comunhão que se dá lugar a própria comunhão com Deus. É esta comunhão, na minha opinião, que deveria ser o modo novo principal de falar de Deus hoje”²³.

Portanto, se a comunhão devia ser o modo novo de falar de Deus hoje e se a comunhão é tão importante que não deveria ser possível viver fora dela, como pode esta palavra mover-nos na direção de manifestações concretas que se considerem ser “*eventos de comunhão*”?

Em ciência, o significado da palavra *energia* foi esquecido, mas provém do grego *enérgeia* que significa uma ação, ou trabalho a partir do interior. É um conceito que expressa aquilo que neste mundo gera qualquer tipo de movimento ou dinâmica. Logo, qual é a energia que impulsiona uma pessoa a criar eventos de comunhão?

Amor. Teilhard de Chardin refere-se ao *amor* como a “*mais universal; a mais tremenda e misteriosa das forças cósmicas*”. De um ponto de vista cristão, no fim dos tempos, apenas resta o amor. Klaus Hemmerle, bispo e teólogo, expressa as implicações disto mesmo de um modo assertivo. Afirma ser

²² B. Swimme and T. Berry, *The Universe Story. From the primordial flaring forth to the Ecozoic Era – a celebration of the unfolding of the cosmos*, Harper-Collins, 1992, pp. 77-78.

²³ G. Zanghì, “Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo”, in *Città Nuova*, 2004, p. 33.

“difícil sobrestimar a força revolucionária da afirmação simples de que tudo o que resta é somente o amor, [porque] se tudo o que resta é o amor, então, o centro de gravidade parte de mim para o outro, e colocamos no centro o movimento (não no sentido Aristotélico) e a relação. [Coloca-se no centro] a relação, o movimento [que]... são o ritmo do ser... o ritmo do dar, da auto-doação”²⁴.

Se o ritmo da auto-doação é a categoria da relação, há palavra melhor para expressá-lo do que *comunhão*? Por isso, como pessoas que se auto-doam, se as nossas ações são impulsionadas pela comunhão, isso implica uma abordagem **comuniocêntrica** da relação entre nós e a natureza.

Em síntese, enquanto que um antropocentrismo oblativo personaliza o nosso ser através de processos de interiorização (*ad intra*), o comuniocentrismo personaliza o nosso ser através de processos de exteriorização (*ad extra*), permitindo uma interação mais profunda e renovada com a comunidade universal das entidades deste universo.

Futuro

Finalmente, qual é o futuro de uma pessoa como dom-de-si-mesma e da sua relação com o mundo natural, sobretudo quando essa pessoa, no seu ser interior e exterior, move-se em direção a uma maior comunhão com o ambiente circundante? Esse futuro tem a ver com o modo como abordamos atualmente a ecologia. Esta abordagem requer mudança. A questão é: em relação a quê?

Considerando todas as abordagens à ecologia, incluindo a ecologia integral do Papa Francisco, que no fundo é uma síntese de diversas perspectivas sobre a ecologia (Rondinara, 2015), não há, claramente, um só modo de entender e refletir - filosófica e teologicamente - sobre a ecologia. Num tom provocativo, não podemos mais falar de ecologia somente em termos científicos.

Ao longo do tempo e da história, a ecologia alargou o seu objeto de estudo, incluindo agora as áreas de conhecimento filosófica e teológica. Porém, se olharmos atentamente para tudo aquilo que define eco-filosofias como a Ecologia Profunda, o Ecofeminismo, a Ética da Terra, a Ecoteologia da Libertação, a Ecologia Integral, entre outras, todas possuem características comuns. E a mais importante é esta sensibilidade em direção ao caráter relacional na natureza, na qual somos uma parte consciente de si mesma.

Na *Relacionalidade*, e mais intimamente, na *Comunhão*, todas as abordagens encontram o seu espaço comum. A proposta aqui feita é a de designar este espaço comum com uma *Ecologia de Comunhão*, que não pretende substituir qualquer outra forma de pensamento sobre a ecologia, mas antes dar lugar à

²⁴ Klaus Hemmerle, *Tesi di Ontologia Trinitaria*, 1986.

experiência de uma abordagem comunicocêntrica à ética ambiental. Talvez seja mesmo a comunhão o modo universal de falar sobre Deus, como foi sugerido por Giuseppe Zanghì, e isto deveria abrir as nossas mentes para a novidade que emerge sistematicamente num universo inacabado.

Como seres que se dão a si mesmos, somos uma história inacabada. Pois, ao centrar aquilo que fazemos e vivemos na promoção de eventos de comunhão, na prática, abrimo-nos de um modo sem precedentes à novidade que emerge do relacionamento de comunhão com o outro. E se esse “outro” é tão grande e diversificado como a natureza ou a vastidão do universo, quem poderá sequer saber o que o futuro nos reserva?

Uma coisa é certa, “o futuro é melhor do que qualquer passado” (Teilhard de Chardin). E isso é algo pelo qual vale a pena viver.

Bibliografia

- EJaynes, E. T., “Information Theory and Statistical Mechanics”, in *Physical Review*, vol. 106 (1957), pp. 620-630.
- Haught, J. *Resting on the Future - Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury, 2015.
- Heller, M., *Creative Tension - Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, 2003.
- Lubich, C., *An Introduction to the Abba School: Conversations from the Focolare’s Interdisciplinary Study Center*, New City Press, 2002.
- Lubich, C., “Spiritualità dell’unità e vita trinitaria. Lezione per la Laurea Honoris Causa in Teologia”, in *Nuova Umanità*, 151, 2004, pp. 11-20.
- Moltmann, J., *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Fortress Press, 1993.
- Morowitz, H., *The Emergence of Everything*, Oxford University Press, 2002.
- Morowitz, H., Schmitz-Moormann, N., Salmon, J. F., “Teilhard’s two energies”, vol. 40, *Zygon*, 2005, pp. 721-732.
- Rondinara, S., “Il rapporto persona umana-natura alla luce degli scritti di Chiara Lubich”, in *Come un arcobaleno* (1999), pp. 368-385.
- Rondinara, S., “Laudato Si’: verso una ecologia integrale”, in *Nuova Umanità*, 220 (2015), pp. 423-434.
- Rondinara, S., “The Book of Nature - connecting science and wisdom”, in *Claritas*, 3(1), 2014, pp. 22-29.
- Swimme, B., and Berry, T., *The Universe Story. From the primordial flaring forth to the Ecozoic Era - a celebration of the unfolding of the cosmos*, Harper-Collins, 1992.
- Zanghì, G., “Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo.”, in *Città Nuova*, 2004.